

---

*Patristique grecque et histoire des dogmes***Patristique grecque et histoire des dogmes**

Conférences de l'année 2012-2013

**Marie-Odile Boulnois**

---

**Electronic version**URL: <http://journals.openedition.org/asr/1259>

DOI: 10.4000/asr.1259

ISSN: 1969-6329

**Publisher**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Printed version**

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 223-232

ISSN: 0183-7478

**Electronic reference**

Marie-Odile Boulnois, « Patristique grecque et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 20 November 2014, connection on 04 March 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1259> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1259>

---

## **I. Étude du *Contre Julien* VIII, 16-23 de Cyrille d'Alexandrie**

Le premier semestre a été consacré à l'étude du *Contre Julien* VIII, 16-23 de Cyrille d'Alexandrie, en réponse au fragment 64 du *Contre les Galiléens* : après avoir montré que la prophétie de Nb 24, 17 s'applique bien au Christ, il répond à l'accusation de trithéisme par un traité de théologie trinitaire, prouvant la coexistence nécessaire du Père et du Fils par la théorie des noms relatifs et confirmant que le Fils est celui qui est (selon Ex 3, 14) par le témoignage de Plutarque (*Sur l'E de Delphes*) et Platon (*Timée*).

## **II. La comparaison de l'union de l'âme et du corps dans la christologie de Théodoret de Cyr : le *De incarnatione* et la *Réfutation des XII anathématismes***

### *1. Le De incarnatione*

Cette œuvre ne nous est conservée que par un seul manuscrit (Vatican. gr. 841) sous le nom paradoxal de Cyrille d'Alexandrie<sup>1</sup>. Il s'agit de la deuxième partie d'un unique traité, dont la première partie porte sur la Trinité. Théodoret mentionne lui-même ces traités *De Trinitate* et *de incarnatione* dans sa *lettre au peuple de Constantinople* rédigée au début 432. Albert Ehrhard les avait restitués en 1888 à Théodoret, sur la base de preuves internes, et Eduard Schwartz a trouvé des preuves externes dans la chaîne de Nicétas sur Luc, qui cite comme tirés d'un *περὶ ἐνανθρωπήσεως* de Théodoret de Cyr des extraits qui appartiennent bien au traité pseudo-cyrrillien<sup>2</sup>. Joseph Lebon a ensuite pu prouver que Sévère d'Antioche attribue sans discussion ces deux parties du traité à Théodoret<sup>3</sup>. Il est vraisemblablement contemporain de la *Réfutation des anathématismes* et serait un peu antérieur au concile d'Éphèse (430- début 431)<sup>4</sup>. Après une partie sur la Trinité, Théodoret

1. Le *De incarnatione* est donc édité parmi les œuvres de Cyrille en PG 75, 1419-1477.

2. M. RICHARD, « Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'évangile selon saint Luc », *Revue Biblique* 43 (1934), p. 88-96.

3. J. LEBON, « Restitutions à Théodoret de Cyr. 1. Les deux écrits pseudo-cyrrilliens, œuvres de Théodoret de Cyr », *RHE* 26 (1930), p. 523-536. Plus récemment, des fragments du *De Trinitate* ont été découverts chez Euthyme Zigabène qui attribue l'œuvre à Cyrille. Voir I. PASZTORI-KUPAN, « Quotations of Theodoret's *De sancta et vivifica Trinitate* in Euthymius Zigabenus' *Panoplia dogmatica* », *Augustinianum* XLII, 2 (2002), p. 481-489.

4. M. RICHARD, « Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret », *RSPT* 25 (1936), p. 459-481 qui pensait que le traité était antérieur à Éphèse, mais avait subi par la suite des retouches, est réfuté par J.-N. GUINOT, « L'*Expositio rectae fidei* et le traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* de Théodoret de Cyr : deux types d'argumentation pour un même propos ? », *Théodoret de Cyr, exégète et théologien*, t. II, *Un théologien engagé dans le conflit nestorien (431-451)*, Paris 2012, p. 149-190.

présente l'histoire du salut selon un plan linéaire tout en l'interrompant par plusieurs digressions polémiques, parmi lesquelles le chapitre 18 contre Apollinaire, qui recourt une première fois à la comparaison anthropologique de manière rapide.

a. *Chapitre 18 (PG 75, 1448-1452)*

Apollinaire est accusé par Théodoret de professer que le Verbe n'a pas assumé un intellect humain, mais seulement une chair qui lui aurait servi de voile<sup>5</sup>. La critique ne porte cependant pas sur l'emploi du terme « voile » pour désigner la chair (καθάπερ τινὶ παραπετάσματι), en dépit de son utilisation par l'arien Eudoxe, en lien précisément avec l'absence d'âme humaine du Christ, et par Apollinaire, car Théodoret non seulement l'utilise, mais le justifie dans l'*Eranistes* en l'appuyant sur He 10, 20. Le reproche de Théodoret porte exclusivement sur le fait que le Verbe n'aurait pas eu besoin d'un intellect humain et en aurait pris la place. Cinq arguments réfutent cette thèse.

1. Le Verbe n'avait pas non plus besoin d'une chair, puisqu'il pouvait sauver par sa propre volonté<sup>6</sup>.

2. Apollinaire prend appui sur Jn 1, 14 (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), alors que c'est une habitude scripturaire de parler du tout par la partie. De même que l'Écriture parle de la « chair<sup>7</sup> » ou de « l'âme<sup>8</sup> » de l'homme pour désigner l'homme entier, de même, dire que le Verbe s'est fait chair implique qu'il s'est fait homme entier et pas seulement corps visible. Pour prouver que le mot « chair » est ici une métonymie, Théodoret invoque, comme Grégoire de Nazianze, plusieurs passages bibliques, mais, de manière remarquable, les textes cités ne sont pas les mêmes<sup>9</sup>. Il est notable qu'Apollinaire lui-même avait utilisé l'argument de la métonymie, mais en un sens différent. Pour ce dernier, qui dit une seule nature dit que le tout peut être appelé par le nom d'une partie, de même qu'on peut nommer l'homme « chair » sans que son âme soit pour autant niée et vice-versa. En vertu de ce principe, on peut parler d'« homme céleste » à propos du Christ, non que sa chair soit d'origine céleste, mais en lui appliquant un nom propre à une partie, la divinité. De même, le Verbe peut être appelé « chair », sans que cela suppose la disparition de la divinité, mais, en vertu de l'union de nature, les noms des parties peuvent être échangés. La comparaison anthropologique soutient la possibilité d'un échange des noms. En revanche, pour Théodoret, l'exemple anthropologique sert à prouver que Jn 1, 14 n'implique pas que le Verbe ait pris seulement une chair visible, mais bien l'homme complet.

5. La présentation de la thèse d'Apollinaire avec la mention du voile de la chair en lien avec l'absence d'intellect se trouve semblablement chez Grégoire de Nazianze (*Lettre à Clédonius* 101, 50-51), ce qui est d'autant plus notable qu'il existe plusieurs parallèles entre ces deux œuvres.

6. À comparer à Grégoire de Nazianze, *Lettre à Clédonius* 101, 54.

7. Gn 6, 3 ; Is 40, 6 ; Ps 77, 39 ; Ga 1, 15.

8. Gn 46, 27 et Ez 18, 4.

9. Grégoire de Nazianze, *Lettre* 101, 56-59 : Jn 17, 2 ; Ps 64, 3 ; Ps 144, 21 (chair) ; Ac 7, 14-15 ; Ps 104, 18 (âme). Cette différence est d'autant plus étonnante, si Théodoret s'est inspiré de cette lettre, que les textes choisis par Grégoire pour la « chair » sont plus pertinents dans la mesure où il est plus clair qu'il s'agit de la totalité de l'homme.

3. Le Verbe est devenu chair non pas en se transformant en chair, puisque la nature divine est immuable, mais en assumant toute la nature humaine, de la même façon qu'il est dit à son sujet qu'il est « devenu malédiction pour nous » (Ga 3, 13), non qu'il se soit transformé en malédiction mais parce qu'il l'a assumée<sup>10</sup>.

4. C'est parce que l'évangéliste voulait montrer la grandeur du bienfait qu'il n'a pas mentionné l'âme immortelle, mais seulement la chair passible, mortelle, corruptible, faite à partir du limon.

5. Quand Jésus dit : « Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai » (Jn 2, 19) et non pas « Détruisez-moi », il prouve que le temple est bien distinct du Verbe qui l'habite. Théodoret invoque souvent cet argument scripturaire durant cette période, puisqu'on le trouve dans la *Réfutation des douze anathématismes*, la *Lettre aux moines*, le *Pentalogos*. Il s'agit d'ailleurs d'un emploi restreint à cette période autour du concile d'Éphèse, car dans l'*Eranistes* il ne le reprend plus à son compte (le verset apparaît seulement dans les florilèges) et il se fait objecter par son adversaire un recours trop fréquent à ce « fameux » verset. De fait, avant même Théodoret, Diodore de Tarse et Nestorius l'avaient utilisé<sup>11</sup>. Comme le souligne Jean-Noël Guinot<sup>12</sup>, le *De Incarnatione* présente des similitudes avec les trois ouvrages sus-mentionnés, mais il faudrait préciser que Théodoret l'utilise ici de manière unique, en lien avec la comparaison anthropologique. Il ne s'agit pas seulement de réfuter toute idée de mélange des natures, mais de prouver, contre Apollinaire, que le Verbe a assumé une âme humaine. Puisque le Christ a dit : « Détruisez ce temple » et que la destruction du temple consiste dans la séparation du corps et de l'âme, il est nécessaire que le Verbe ait assumé un corps qui n'était pas privé d'âme, mais un homme complet. Ainsi, la preuve que le Verbe n'a pas pris la place de l'âme réside dans le fait qu'il a dit : « détruisez ce temple » et non « détruisez-moi ».

b. *Chapitre 32 (PG 75, 1472D-1473B)*

La comparaison anthropologique est de nouveau utilisée dans le chapitre 32 et peut être comparée à celle qu'il en fait dans l'*Expositio*<sup>13</sup>. Deux différences sont à noter. D'une part, dans l'*Expositio* la comparaison sert à illustrer le mode d'union (τῆς ἐνώσεως τὸν τρόπον) des natures, tandis que dans le *De incarnatione*, elle vise à réfuter toute idée de mélange et insiste sur la préservation de la distinction des

10. Théodoret, *De Inc.* (PG 75, 1449C) et Grégoire, *Lettre* 101, 61.

11. Fragment de Diodore de Tarse conservé par Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste. III. Apologie du Philalèthe* 101, CSCO 318, p. 66.13-21. Concernant Nestorius, outre la *Lettre* 2, 6 (ACO I, 1, 1, p. 30, 29-31) mentionnée par J.-N. GUINOT, « Théodoret de Cyr et le signe du temple (Jn 2, 19) », dans Id., *Théodoret de Cyr exégète et théologien*, II, Paris 2012, p. 431, il faudrait aussi renvoyer à son *Sermon IX, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, F. Loofs, p. 295.

12. J.-N. GUINOT, « Théodoret de Cyr et le signe du temple (Jn 2, 19) », dans Id., *Théodoret de Cyr exégète et théologien*, t. II, Paris 2012, p. 433.

13. Voir M.-O. BOULNOIS, « La comparaison de l'union de l'âme et du corps dans la christologie de Diodore de Tarse et dans l'*Expositio rectae fidei* de Théodoret de Cyr », *Annuaire EPHE-SR* 120 (2013), p. 123-131.

natures<sup>14</sup>. D'autre part, à la différence de *l'Expositio*, rien n'est dit sur les limites de l'exemple et Théodoret présente l'homme et le Christ comme constitués à partir de deux natures, ce que Théodoret avait précédemment rejeté.

Dans ce chapitre intitulé « Il n'est pas pieux de parler de mélange, mais d'union à propos du Christ », il pose comme nécessaire la distinction entre le créateur et le créé, qui constitue la différence fondamentale entre les deux natures du Christ. On a là une opposition nette à Apollinaire qui affirme qu'en lui « le créé est en union avec l'incrété, et l'incrété dans un mélange (ἐν συγκράσει) avec le créé, si bien qu'une seule nature est constituée à partir de l'un et de l'autre »<sup>15</sup>. Pour autant, la distinction des natures n'implique pas la dualité, puisque « nous adorons l'une et l'autre nature comme un Fils unique ». C'est donc pour expliquer comment deux natures peuvent être unies en un seul être, sans perdre leurs définitions propres, qu'il recourt à l'union de l'âme et du corps, présentée comme une image (εἰκόν) de l'union christologique.

Ceux qui parlent de mélange (κρᾶσιν) introduisent la confusion (σύγχυσις) avec le mélange ; et avec la confusion est introduit le changement. Et lorsque le changement est introduit, il ne peut demeurer ni Dieu dans sa propre nature, ni homme dans la sienne. En effet, chacun des deux sort nécessairement des définitions de la substance, et Dieu n'est pas reconnu comme Dieu ni l'homme comme homme. Un homme sensé ne peut pas non plus accepter cela *pour la constitution de l'homme* (ἐπὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς). En effet, nous disons non pas que l'âme est mêlée (κεκρᾶσθαι) au corps mais qu'elle est unie et conjointe, qu'elle habite et agit en [lui]. Et on ne peut pas dire que l'âme est mortelle et le corps immortel, si on n'a pas totalement perdu le sens, mais nous distinguons chacun des deux, et nous reconnaissons un seul être vivant composé à partir d'eux (ἐξ ἐκεῖνων). Nous nommons avec des noms distincts chacune des deux natures, l'âme et le corps, et nous désignons d'un autre nom le vivant constitué des deux (ἐξ ἀμφοτέρων). En effet, nous l'appelons homme. Prenant donc ces éléments comme une image (εἰκόνα) pour l'économie, débarrassons-nous de ce blasphème et abandonnant le mélange (κρᾶσιν), continuons à utiliser le nom d'union, de conjonction et de communauté, en proclamant la distinction des natures et l'union de personne (φύσεων διάκρισιν, προσώπου δὲ ἔνωσιν)<sup>16</sup>.

Dans le cas de la constitution humaine, il n'y a pas de mélange du corps et de l'âme, chacun a un nom et des propriétés distinctes : l'âme est immortelle et le corps mortel ; en conséquence les qualités ne peuvent s'échanger (on ne peut pas dire

14. Cet écart confirmerait la différence d'accent soulignée par J.-N. GUINOT, *Théodoret de Cyr exégète et théologien*, t. II, p. 179.

15. Apollinaire, *De unione* 5.

16. Théodoret, *De Inc* 32 (PG 75, 1472D-1473B). Cette expression confirme que le titre du chap. 21 (1456A) est bien « Démonstration, à partir de la lettre aux Hébreux, de la distinction (τῆς τῶν φύσεων διακρίσεως) des natures et de l'union de la personne (τῆς τοῦ προσώπου ἐνώσεως) » – selon ce qu'on trouve aussi dans la citation du passage par Sévère d'Antioche, *Contra Impium Grammaticum* III, 1, V, CSCO vol. 94, trad. lat. J. LEBON, Louvain 1952, p. 46 –, et non pas « de l'union du Verbe (τῆς τοῦ λόγου ἐνώσεως) » comme l'édite Mai (repris par Migne) à cause d'une résolution fautive de l'abréviation du manuscrit (selon J.-N. GUINOT, *Théodoret de Cyr exégète et théologien*, t. II, p. 173, note 64).

l'âme mortelle) et on nomme d'un autre nom le composé des deux<sup>17</sup>. L'homme est un à partir de deux. De même, on nomme Christ non pas la nature humaine seule, mais une nature conjointe à une autre. Autrement dit, c'est un nom qui convient à la conjonction des deux, comme le nom « homme » convient à la conjonction de l'âme et du corps.

Comme dans l'*Expositio*, l'image permet de comprendre le rapport entre un et deux et le fait que chaque nature accomplit ce qui lui est propre. Mais de manière étonnante, Théodoret présente le cas du Christ comme parallèle à celui de l'homme, comme le résultat de la combinaison à partir des deux et portant un autre nom. Pourtant dans l'*Expositio* 11, il avait insisté sur le fait que le Christ n'est pas un à partir de deux, un *tertium quid*, mais qu'il *est* les deux. Théodoret semble donc utiliser l'analogie exactement à l'opposé de la mise en garde de son ouvrage précédent. Cela peut sans doute s'expliquer par le fait que son but essentiel dans le *De Incarnatione* est d'établir que les deux natures constituantes demeurent distinctes, bien que le Christ soit un seul être vivant. La comparaison soutient en effet trois thèses : il n'y a pas de mélange, mais union ou conjonction<sup>18</sup> ; il faut proclamer la différence des natures et l'union de la personne ; on doit attribuer à chacun ce qui lui est propre, contrairement à ce que fait Arius qui attribue au Verbe tout ce qui est humble. Cette utilisation de la comparaison est donc exactement l'inverse de celle qu'on trouve chez Apollinaire ou Cyrille qui en tirent la possibilité d'attribuer à une des natures les propriétés de l'autre en raison de l'appropriation. L'exploitation de l'image par Théodoret est ici assez limitée : il n'est pas question d'attribuer au tout les propriétés de l'une des natures, une thèse qui avait été fortement critiquée par Diodore, ni d'en tirer une quelconque illustration du rapport aux passions.

## 2. La Réfutation des XII anathématismes

Les *XII anathématismes* de Cyrille d'Alexandrie joints à la lettre 3 de Cyrille à Nestorius reçue en novembre 430 suscitèrent de vives réactions de la part des antiochiens. À la réception de cette lettre, Jean d'Antioche demanda à André de Samosate et à Théodoret de Cyr de réfuter ces chapitres, ce qu'ils firent début 431. À son tour, Cyrille écrivit deux apologies en réponse aux attaques d'André de Samosate et de Théodoret, nous conservant ainsi les réfutations de ces deux antiochiens perdues en tradition directe.

### a. Critique de l'anathématisme 3

C'est à propos de l'anathématisme 3<sup>19</sup> que Théodoret utilise la comparaison anthropologique. Cet anathématisme rejette la division des hypostases après l'union

17. Théodoret est ici proche de Théodore de Mopsueste, cité par Facundus d'Hermiane, *Défense des trois chapitres*, IX, 4, 6-8 : l'union anthropologique permet de trouver un cas d'union qui n'implique ni confusion ni transformation des natures. Chacune subsiste et conserve ses propriétés : mortalité ou immortalité, irrationalité ou rationalité.

18. L'adjectif ἀσύγχυτος (sans confusion) ne se trouve ni dans l'*Expositio* ni dans *De incarnatione*, mais seulement dans la *Lettre 4 aux moines* (431-432), puis dans des œuvres postérieures. Néanmoins, le *De Inc.* (PG 75, 1472D) rejette le mélange car il introduit la confusion (σύγχυσιν).

19. ACO I, 1, 6, p. 116, 10-12.

et refuse que l'union se limite à « une conjonction relative à la dignité, à la souveraineté et au pouvoir ». Cyrille veut ainsi s'opposer à des thèses nestoriennes selon lesquelles on ne peut appeler l'homme « Dieu » qu'en vertu de sa conjonction avec le Dieu Verbe. Cette notion de conjonction semble trop lâche à Cyrille qui exige qu'on parle plutôt de « liaison selon une union naturelle » (σύννοδος καθ' ἑνωσιν φυσικὴν). Cette expression, précédemment utilisée par Cyrille en théologie trinitaire, n'apparaît en christologie qu'avec la controverse nestorienne. La première occurrence se lit dans le traité *Sur la foi droite ad Dominas* (ACO I, 1, 5, p. 98, 12 [fév 430]) où il est dit que l'union naturelle et vraie s'oppose à la conjonction (συνάφεια). Par la suite, on la trouve dans le *Contra Nestorium* (ACO I, 1, 6, p. 51, 22) à propos de l'union naturelle de l'homme qui est un à partir du corps et de l'âme ; et dans son *Apologie des douze anathématismes*, rédigée pendant sa captivité à Éphèse, Cyrille utilise précisément la comparaison anthropologique pour expliquer ce qu'il entend par « union naturelle ».

Pour le réfuter, Théodoret commence par s'élever contre l'expression « liaison selon l'union naturelle » en soulignant une double absurdité : elle oppose la « conjonction » et la « liaison », deux termes pourtant synonymes, et elle suppose qu'on soumet Dieu à une contrainte. De fait, qui dit « naturel » dit nécessité, comme en témoignent les besoins naturels de l'homme (faim, soif, sommeil, respiration) qui ne sont pas l'objet d'une décision volontaire, mais s'imposent à l'homme sous peine de mort. En revanche, dans le cas de la kénose du Verbe, il s'agit bien d'un acte volontaire et non d'une nécessité, de sorte qu'il ne peut être question d'union naturelle. En conséquence, parler d'union, sans ajouter l'adjectif « naturel » suffit. Théodoret s'attaque ensuite au refus cyrillien de diviser les hypostases, ce qu'il rejette dans la mesure où, pour lui, chacune des deux natures est une hypostase, puisque l'une et l'autre sont complètes (contrairement à ce que soutient Apollinaire). Or si l'on parle d'union, on doit aussi parler de division et distinguer dans l'unique personne deux hypostases unies. On voit que Théodoret dissocie ici hypostase et personne<sup>20</sup>, ce qu'il ne fait que dans le contexte de la polémique avec Cyrille (voir aussi *Lettre* 4). En effet, ce n'est que dans sa confrontation avec l'alexandrin qu'il utilise le terme d'« hypostase » en christologie<sup>21</sup>, comme un synonyme de nature.

Considérant que Cyrille confond les natures en refusant la division des hypostases, Théodoret recourt à la comparaison anthropologique pour prouver, de manière assez proche du *De incarnatione*, que l'union n'implique pas la disparition des hypostases<sup>22</sup>. Mais il formalise l'argument en recourant explicitement à un raisonnement *a fortiori*, ce qu'il n'avait pas fait dans le *De incarnatione*.

Si à propos de l'homme qui est un, nous divisons les natures et appelons celle qui est mortelle « corps » et celle qui est immortelle « âme », mais l'une et l'autre

20. B. MEUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 152.

21. M. RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *MSR* 2 (1945), p. 246-249.

22. Si l'on compare la réfutation de Théodoret à celle d'André de Samosate (ACO I, 1, 7, p. 38, 2-11), on constate que la critique de ce dernier est plus courte et ne recourt pas à la comparaison anthropologique, alors qu'il reprend la même attaque contre « l'union naturelle », accusée d'introduire une nécessité qui fait disparaître la grâce.

« homme », à plus forte raison (πολλῷ μᾶλλον) il est logique de reconnaître les propriétés des natures du Dieu qui a assumé et de l'homme qui a été assumé<sup>23</sup>.

Comme dans le *De incarnatione*, l'exemple sert à refuser la communication des propriétés entre les deux natures. Mais Théodoret ajoute ici comme preuves scripturaires des expressions pauliniennes distinguant l'homme intérieur et l'homme extérieur<sup>24</sup>.

D'ailleurs nous trouvons le bienheureux Paul qui divise l'unique homme en deux hommes et qui dit tantôt : « autant l'homme extérieur est corrompu autant l'homme intérieur est renouvelé » (2 Cor 4, 16), tantôt : « je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur » (Rm 7, 22), et encore « le Christ habite en l'homme intérieur » (Ep 3, 16). Si l'apôtre divise la conjonction naturelle (τὴν φυσικὴν συνάφειαν) des natures contemporaines (ὁμοχρόνων), comment celui qui nous enseigne le mélange sous d'autres mots peut-il accuser d'impiété ceux qui divisent les propriétés des natures du Dieu prééternel et de l'homme qui a été assumé à la fin des temps<sup>25</sup> ?

Puisque l'apôtre introduit une division dans le cas de l'homme et que les natures sont contemporaines, à plus forte raison est-ce vrai du Christ dans lequel les natures ne sont pas contemporaines, puisque l'une est prééternelle et l'autre née à la fin des temps. Il faut noter que Théodoret accepte de parler de « conjonction naturelle » à propos de l'homme, ce qu'il refuse dans le cas du Christ.

Dans ce chapitre, Théodoret utilise à deux reprises l'expression concrète « l'homme assumé », comme dans l'*Expositio rectae fidei* et la *Lettre 4 aux moines*<sup>26</sup>, ce qu'il abandonnera par la suite, préférant parler de nature humaine, à la suite de la critique cyrillienne. En effet, dans sa réponse à Théodoret sur l'anathématisme 10, Cyrille reproche aux antiochiens de comparer l'incarnation à l'inspiration prophétique :

Ils disent qu'un homme a été assumé par le Dieu Verbe, à la manière, sans doute, de ce qu'a dit un prophète : « J'étais bouvier et je cultivais les sycomores et le Seigneur m'a pris à mon troupeau » (Am 7, 14)<sup>27</sup>.

#### b. Défense cyrillienne

De manière remarquable, le même recours à la comparaison anthropologique se lit sous la plume de Cyrille à propos de cet anathématisme 3 dans sa réponse à Théodoret (ACO I, 1, 6, 120, 6-18). Il y explique que par « union naturelle » il faut comprendre une « véritable union », en opposition à une conjonction purement de relation (σχετική) et que tout ce qui est par nature n'obéit pas forcément à une contrainte, puisque Dieu est bon par nature, sans y être contraint. Il poursuit en disant qu'il est irréprochable de ne pas vouloir diviser après l'union, invoquant le propre témoignage de Théodoret qui prend l'exemple de l'homme. On voit donc qu'il retourne contre son adversaire l'usage de cette comparaison, qu'il entend en

23. Théodoret *apud* Cyrille, *Apologia contra Theodoretum* cap. 3, ACO I, 1, 6, p. 117, 18-21.

24. Pour l'emploi de cet argument par Théodore de Mopsueste en un sens divisiste et Grégoire de Nazianze en un sens unitaire, voir M.-O. BOULNOIS, *Annuaire EPHE-SR* 116 (2009), p. 196-197.

25. Théodoret *apud* Cyrille, *Apologia contra Theodoretum* cap. 3, ACO I, 1, 6, p. 116, 21-118, 2.

26. *Correspondance* IV, 4, 205-206 : « La doctrine apostolique nous enseigne qu'un homme parfait a été assumé par un Dieu parfait ».

27. ACO I, 1, 6, p. 138, 6-9.



un sens unitif. L'exemple de l'homme permet de montrer qu'on ne peut le diviser, même si la considération intellectuelle (θεωρία) distingue l'âme et le corps. Selon le même raisonnement, on peut distinguer par la réflexion dans le Christ la divinité et l'humanité, mais une fois unies on ne peut les séparer en deux. L'accent est mis sur l'unité et la distinction n'intervient que dans la concessive. C'est d'ailleurs le même schéma que l'on rencontre dans sa théologie trinitaire où l'unité est affirmée, même s'il y a des hypostases distinctes. De manière similaire, dans son *Apologie du troisième anathématisme*, une autre œuvre un peu postérieure, l'« union naturelle » prend appui sur la comparaison anthropologique : autre est la nature de l'âme, autre celle du corps, mais ils forment un seul être vivant.

Nous disons que le Verbe issu du Dieu Père a été uni paradoxalement et ineffablement à un saint corps pourvu d'une âme rationnelle et nous concevons ainsi un unique fils, *de même exactement* que dans notre cas à nous aussi il est possible de voir que l'âme est d'une autre nature que le corps, mais que les deux sont composés en un unique être vivant<sup>28</sup>.

Cette position est soutenue contre la thèse des antiochiens accusés de poser « un homme à part » et de ne le conjoindre au Verbe que selon la dignité et non selon l'union naturelle, c'est-à-dire véritable. C'est la raison pour laquelle est refusée la division en deux hypostases.

L'argument paulinien des deux hommes est réfuté par Cyrille dans ses *Scholies* sur l'incarnation à l'époque des pourparlers de paix en 433. Ce n'est pas parce qu'on distingue l'âme et le corps, et que l'Écriture utilise des tropes en Job 4, 19 (« les habitants des maisons d'argile que nous sommes ») ou chez Paul (homme extérieur et homme intérieur), qu'on va couper en deux hommes l'homme qui est un. Quand des réalités dissemblables par nature s'unissent entre elles, elles forment une unité par composition (ένότητα κατὰ σύνθεσιν). Plus tard encore, dans le *Quod unus sit Christus*, Cyrille reprend l'exemple de l'homme composé d'âme et de corps pour donner une idée d'une union infrangible à partir de deux éléments et répond à une objection de son interlocuteur invoquant le verset paulinien (2 Co 4, 16). Pour Cyrille, loin de poser deux hommes à part, cette distinction est purement idéale (μόνη θεωρία) et s'explique par l'habitude scripturaire de mentionner une partie pour le tout. On retrouve, utilisé différemment, l'argument de l'ethos biblique invoqué par Théodoret dans le *De incarnatione* 18.

Théodoret et Cyrille utilisent tous les deux la comparaison anthropologique comme un argument *a fortiori*, mais en un sens opposé. Selon Théodoret, si déjà dans le cas de l'homme, malgré l'unité, on distingue les propriétés alors que les natures de l'âme et du corps sont contemporaines, à plus forte raison doit-on les distinguer dans le cas du Christ. Selon Cyrille, si déjà dans le cas de l'homme, malgré des réalités dissemblables, il y a unité et qu'on ne le coupe pas en deux hommes, à plus forte raison dans le Christ.

---

28. ACO I, 1, 5, 18, 26-28.

Le 28 février 2013, le Professeur Lorenzo Perrone (Université de Bologne) est venu présenter la découverte spectaculaire de 29 nouvelles homélies en grec d'Origène sur les Psaumes dans un manuscrit de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich. Devant un public enthousiaste et médusé, il a présenté les critères internes et externes qui lui ont permis d'attribuer sans conteste ces homélies inédites à Origène. Sa conférence a été publiée dans la *Revue des Études augustiniennes et patristiques* 59/1 (2013), p. 55-93 sous le titre : « *Origenes redivivus* : la découverte des *Homélies sur les Psaumes* dans le Cod. 314 de Munich ».

